

Peter Wade

## Die Schwarzen, die Schwarzenbewegungen und der kolumbianische Staat<sup>1</sup>

### 1 Einführung

Die neue kolumbianische Verfassung von 1991 legt den unterschiedlichen Status schwarzer und indigener Bevölkerungsgruppen eindeutig fest. Die Organisationen der indigenen Volksgruppen konnten in der konstituierenden Nationalversammlung die Wahl von zwei Delegierten durchsetzen, während die schwarzen Organisationen über keinen einzigen verfügten. In der Verfassung nahmen mehrere Artikel direkten Bezug auf indigene Völker und deren Rechte, und ein eigener Wahlbezirk wurde für die Wahl zweier eingeborener Senatoren in den Kongreß geschaffen. Im Gegensatz dazu beschäftigte sich ein einziger «Übergangsartikel» mit den schwarzen Gemeinden. Diesem folgte nach über zweijährigen Verhandlungen ein Gesetzesentwurf, der vom Kongreß verabschiedet und im August 1993 vom Präsidenten ratifiziert wurde. Der eigene Wahlbezirk der schwarzen Gemeinschaften ermöglicht nur die Wahl zweier Abgeordneter in den Kongreß, während die indigenen Volksgruppen auch Senatoren wählen. Auffallend ist, daß die schwarzen Organisationen im gesamten Verlauf der Verfassungsreform bei der Darstellung ihrer Identität eine Linie verfolgten, die weitgehend analog zu jener der indigenen Identität schien. Dem wurde meiner Meinung nach in den Bestimmungen des 1993 verabschiedeten Gesetzes über die schwarzen Gemeinden Rechnung getragen. Die politische Mobilisierung führte somit zu einer Angleichung des Status von schwarzen und indigenen Bevölkerungsgruppen.

Dieser Aufsatz befaßt sich mit den historischen Gründen für die unterschiedliche Wertigkeit der schwarzen und indigenen Identität, insbesondere in ihrer Beziehung zum Staat.<sup>2</sup> Darüber hinaus beschreibt er, welche Bemühungen die Organisationen der Schwarzen in jüngster Vergangenheit zur Stärkung der schwarzen Identität unternahmen und wie die Beziehungen zwischen den Schwarzen und der indigenen Bevölkerung diesen Prozeß im Umfeld der Verfassungsreform in den letzten Jahren beeinflussen.

---

<sup>1</sup> Übersetzung aus dem Englischen: Heidemarie Markhardt.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Thomas Fischer über Indianervölker in Kolumbien (in diesem Band).

## 2 Schwarze und indigene Völker in der kolumbianischen Nation

Bis vor kurzem betonte ein großer Teil der ohnedies dürftigen anthropologischen Arbeiten über die Schwarzen in Kolumbien besonders die «Unsichtbarkeit» der Schwarzen auf dem nationalen Schauplatz: Wissenschaftler, Medien, literarische Zirkel, der Staat — sie alle ignorierten die Präsenz und Geschichte dieses großen Bevölkerungssteils und richteten statt dessen ihre gesamte Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die eingeborenen Gruppen, die einen viel kleineren Prozentsatz der Gesamtbevölkerung ausmachen (Friedemann 1984). Dieser Blickwinkel ließ den Unterschied zwischen schwarzen und eingeborenen Bevölkerungsgruppen im Bewußtsein besonders deutlich werden.

Aus einer anderen Perspektive betrachtet wird wiederum die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Kategorien im nationalen Geschehen sichtbar. In Kolumbien konzentrierte sich der offizielle und volkstümliche «Diskurs» über Rasse und Nation hauptsächlich auf dem hohen Grad des *mestizaje* (Vermischung) — in genetischer wie kultureller Hinsicht —, welche die Geschichte des Landes geprägt und zum vermeintlichen Entstehen einer homogenen Mestizennation geführt hatte. In diesem Diskurs glich die Situation der Schwarzen jener der indigenen Bevölkerung: Sie waren Überbleibsel einer kolonialen Vergangenheit, die am Rande der Gesellschaft lebten und langsam durch territoriale Integration, Bildung und Rassevermischung in der kolumbianischen Mestizennation assimiliert wurden. Beide Bevölkerungsgruppen waren am unteren Ende der sozialen Leiter angesiedelt, bei der Wohlstand, Bildung, Entwicklung und Rasse parallel verteilt waren (Stutzmann 1981; Whitten 1985; Wade 1993a).

Keiner der beiden Blickwinkel ist völlig richtig oder falsch. Schwarze und Indianer wurden als «andere» eingestuft, die in den Grenzbereichen der Gesellschaft angesiedelt waren, sich aber auf unterschiedliche Art und Weise in die Strukturen der «Andersartigkeit» fügten. Die scheinbare «Unsichtbarkeit» schwarzer Menschen in Kolumbien ist nicht auf einen einfachen Diskriminierungsprozeß zurückzuführen — die indigenen Völker litten sogar unter noch größerer Diskriminierung —, sondern vielmehr darauf, mit welcher Präzision sie sich in die Strukturen des «Andersseins» einfügten. Ihr jüngstes Auftreten in der Öffentlichkeit bedeutete eine Neuanpassung der «Schwarzenidentität» innerhalb dieser Strukturen, um sie immer mehr der «Indianeridentität» anzugleichen.

### 3 Schwarze und indigene Völker in der Kolonialzeit

Die Unterschiede zwischen den Schwarzen und der indigenen Bevölkerung als «andere» in der kolumbianischen Nation gehen auf koloniale, ja präkoloniale Zeiten zurück. Ein Indiz hierfür ist die frühe Abschaffung der Indianersklaverei in den spanischen Kolonien (obwohl sie in der Praxis in einigen Landesteilen weiterbestand), während die Schwarzen weiter versklavt wurden. Dies ist auf verschiedene Gründe — hauptsächlich politischer und wirtschaftlicher Natur — zurückzuführen. So war es schwieriger, eingeborene Amerikaner auf ihrem eigenen Territorium zu versklaven als entwurzelte Afrikaner. Die Krone konnte auch die Versklavung der Afrikaner mittels des *asiento*-Systems einfacher kontrollieren (trotz des Problems des Schmuggels) als die der Indianer, die von Siedlern vor Ort manipuliert werden konnte.

Es gab jedoch noch andere Ursachen, weshalb eingeborene Amerikaner in andere gesellschaftliche und rechtliche Kategorien eingeteilt wurden als Schwarze. Über die indigenen Völker bestand ursprünglich wenig Wissen, und in frühen Ansätzen zu ihrer Erforschung durch zeitgenössische Gelehrte wurden sie als «barbarisch» oder «heidnisch» klassifiziert. Demzufolge war es wohlbegründet, diese Menschen als Gefangene eines gerechten Krieges zu versklaven, manche dachten sogar, eingeborene Amerikaner seien «natürliche Sklaven». Es bildete sich jedoch allmählich ein Konsens der Gelehrten heraus, der diese Kategorien in Frage stellte: Die eingeborenen Amerikaner waren weniger zivilisiert, vielleicht Kindern vergleichbar, sie waren aber keine natürlichen Sklaven. Darüber hinaus waren die neuen Territorien spanischer Besitz und ihre Einwohner Untertanen der spanischen Krone: Ein «gerechter Krieg» gegen solche Untertanen des eigenen Reichs war schwer zu rechtfertigen.

Im Gegensatz dazu kamen die Afrikaner aus einer Region, die für ihre Ungläubigkeit bekannt war. In Afrika waren die päpstlichen Bullen, welche die Sklaverei gestatteten, allgemein anerkannt. Dies wurde teilweise mit dem Nutzen der Versklavung für die Menschen in einem christlichen Land gerechtfertigt. Die Versklavung der Schwarzen wurde daher bis zum 19. Jahrhundert nicht ernsthaft in Frage gestellt, während diverse Verbote der Indianersklaverei bereits im 16. Jahrhundert verhängt worden waren. Worin auch immer sich die materielle und soziale Lage der indigenen Amerikaner von jener der Schwarzen wirklich unterschieden haben mag, war es doch klar, daß ihnen ein anderer Status zugeschrieben wurde und sie als eine

Kategorie Mensch betrachtet wurden, die in der Theorie, wenn nicht sogar in der Praxis geschützt werden mußte.<sup>3</sup>

In der Kolonialzeit wurde den *indios* eine «institutionalisierte Identität» zugewiesen. Sie bezog sich auf die *República de Indios*, welche die Krone zur Ergänzung der *República de Españoles* schaffen wollte; in vielerlei Hinsicht entsprach sie einer Steuerkategorie, da der typische *indígena* Steuern zahlte. Obwohl sich die Grenzen der Kategorie *indio* durch *mestizaje*, urbane Migration sowie die widerrechtliche Aneignung des Landes der amerikanischen Urbevölkerung durch Mestizen und Spanier in der Realität verwischten, blieb sie ein zentrales Element der kolonialen Verwaltung und Vorstellungswelt und dies sogar in den Teilen Neugranadas, die später Kolumbien werden sollten, wo die eingeborene amerikanische Population nicht groß war und dieser Vermischungsprozeß besonders ausgeprägt war.

Die Kategorie der Schwarzen war hingegen viel weniger präzise definiert. Sie wurde zur Beschreibung von Personen in Pfarrregistern und bei Volkszählungen verwandt. Häufiger wurden jedoch weniger eindeutige Kategorien herangezogen, so wie *gente de color*, *gente libre de color*, *pardos* oder *mulatos*, Begriffe,<sup>4</sup> die sich auf alle bezogen, die keine Sklaven waren, die aber einen unbestimmten Grad mutmaßlicher afrikanischer Abstammung hatten (siehe Seed 1982, Martínez-Alier 1974). Es muß schwierig gewesen sein, eine Grenze zwischen diesen Gruppen und den Mestizen (Menschen vermeintlich indianischer und weißer Abstammung) zu ziehen. Die im kolonialen Neugranada Ende des 18. Jahrhunderts durchgeführten Volkszählungen verwandten deshalb die Kategorie *libre* für alle, die nicht als Weiße, Indianer oder Sklaven eingestuft wurden (Pérez Ayala 1951). Die Bürokratie bediente sich daher kaum der einfachen Kategorie «schwarz».

Trotz der Tatsache, daß die Schwarzen keiner leicht feststellbaren Verwaltungskategorie zugeordnet wurden, blieb ihnen Verachtung und Diskriminierung nicht erspart. So zum Beispiel war 1514 die Heirat von Spaniern und Indianern zulässig (obwohl nur selten begrüßt), während die Heirat zwischen Schwarzen und Weißen in viel stärkerem Maße mißbilligt wurde. Eine Verordnung aus dem Jahre 1778, die Ausdruck der spätkolonialen Bemühungen der Elite war, ihre gesellschaftliche Position gegenüber dem Eindringen von Menschen gemischter Abstammung zu verteidigen, schrieb die elterliche Genehmigung der Eheschließung von Weißen unter fünfundzwanzig Jahren vor. Ziel dieser Verordnung war es, gemischtrassige Ehen zu verhindern. Der Indienrat beschloß, daß die Heirat von Weißen und Indianern nicht abgelehnt werden sollte, «da ihr Ursprung nicht so niedrig wie der anderer *castas*

<sup>3</sup> Über die Unterschiede bei der Versklavung von Indianern und Afrikanern siehe Wade (1993a: 29-31) sowie Pagden (1982).

<sup>4</sup> Die Begriffe bezeichnen «farbige», «freie farbige», «braune» Menschen sowie «Mulatten».

[gemischter Arten] ist». Noch um 1805 benötigten Weiße jeden Alters die Genehmigung des Vizekönigs für die Eheschließung mit Personen schwarzer oder mulattischer Abstammung (Mörner 1967: 37-39; Martínez-Alier 1974).

Diese Art von Diskriminierung wurde auf schwarzes «Blut» wie auch auf Menschen angewandt, die als Schwarze eingestuft wurden. Zur Erläuterung der Heiratsregelung von 1778 meinte die Audiencia von Mexiko, daß *mestizos* und *castizos* (von mutmaßlicher indianisch-weißer Herkunft) «es verdienten, von den anderen *castas* unterschieden zu werden, wie dies schon in manch anderer Hinsicht sowohl durch das Gesetz als auch die öffentliche Wertschätzung geschah» (Mörner 1967: 39). «Andere *castas*» bezieht sich hierbei auf Menschen mutmaßlicher weiß-schwarzer und indianisch-schwarzer Abstammung. Der Indienrat billigte eine Änderung dieser Regelungen. Die mexikanische Audiencia gab auch eine Stellungnahme über die Heirat zwischen Indianern und Schwarzen oder Mulatten ab, in der sie empfahl, daß Priester angewiesen werden sollten, die Indianer und deren Eltern vor dem beträchtlichen Schaden zu warnen, den «solche Verbindungen ihnen, ihren Familien und Dörfern zufügen würden und es darüber hinaus den Nachkommen unmöglich sein würde, Ehrenämter in der Gemeinde einzunehmen, die nur von reinblütigen Indianern ausgeführt werden dürfen» (zitiert in: Mörner 1967: 39).

Insgesamt hatten damals eingeborene Amerikaner und Schwarze eine unterschiedliche Beziehung zu den offiziellen Strukturen der Administration. Da es bekanntlich schwierig ist, eine Verbindung zwischen Recht und Gesellschaftsordnung herzustellen, wäre die Argumentation gefährlich, daß sich dieser Unterschied in der gängigen kolonialen Auffassung direkt in einem Unterschied zwischen schwarzen und eingeborenen Amerikanern oder ihrem Lebensstandard niederschlug. Eingeborene Volksgruppen wurden oft tatsächlich äußerst schlecht behandelt. Aber die Gesetze selbst, besonders jene der späten kolonialen Ära, spiegelten teilweise die Elitebestrebungen der Kreolen und Spanier wider, und es ist klar, daß die Kategorie «indianisch» zum Beispiel nicht einfach eine gesetzliche Fiktion war, sondern eine Alltagsrealität, die durch die Praxis täglich aufs neue bestätigt wurde.

#### 4 Schwarze und indigene Völker in der Geschichte der Republik

Mit Erlangen der Unabhängigkeit begannen die ehemaligen spanischen Kolonien das administrative Gerüst des Weltreichs abzubauen. Durch den überzeugenden Einfluß des europäischen Liberalismus wurde der Status der *indios* und vor allem ihres Landes neu bewertet. Die gesetzlich verankerte Diskriminierung gegen Menschen gemischter Abstammung wurde schrittweise beseitigt, und die Sklaverei wurde in den neuen Republiken abgeschafft. Die Vorstellungen über Rasse und die

Kategorisierung der als Indianer, Schwarze oder Mestizen bezeichneten Menschen verschwand jedoch keineswegs.

Diese Konzepte waren vielmehr entscheidende Bestandteile der Diskussion über nationale Identität in einer Welt, in der bereits der Nationalismus europäischer und nordamerikanischer Prägung vorherrschte. Die lateinamerikanischen Eliten wollten die Modernität und Fortschrittlichkeit dieser Nationen nachahmen und akzeptierten im wesentlichen die Dogmen des Liberalismus, der in der Wissenschaft, Technik, Vernunft, Bildung und Freiheit des Individuums die dem Fortschritt zugrunde liegenden Kräfte sah. Diese modernen Nationen hatten jedoch entweder keine bedeutenden schwarzen oder indianischen Bevölkerungsgruppen oder führten eine strikte Rassentrennung durch. Im Gegensatz dazu lebte in einem Land wie Kolumbien eine große Anzahl schwarzer und eingeborener Amerikaner sowie eine Mehrheit von Mestizen. Die Situation verschlimmerte sich Ende des 19. Jahrhunderts, als die in den westlichen Staaten anerkannten wissenschaftlichen Theorien der Humanbiologie den schwarzen und eingeborenen Amerikanern einen permanent niedrigeren Status zuwies und gemischtrassige Menschen als degeneriert verdammt.

Die lateinamerikanischen Eliten versuchten, sich mit diesem Widerspruch auseinanderzusetzen, indem sie westliche Theorien über die Rassenunterschiede und Vererbung übernahmen. Man vermied jedoch den rassischen Determinismus der europäischen Theorien und legte das Schwergewicht statt dessen auf die Möglichkeit, die Bevölkerung durch Programme der «Sozialhygiene» zu bessern (Stepan 1991). Die Vorstellung von der Degeneration der Mestizen stieß auf Ablehnung, und in Ländern wie Kolumbien oder Mexiko wurde im 20. Jahrhundert die Rassenmischung zum Symbol für eine spezifisch lateinamerikanische Identität, die frei von der sklavischen Nachahmung der europäischen oder nordamerikanischen Herren war.

Andererseits ließ das Bild der Rassenmischung selbst eine Präferenz der weißen Hautfarbe erkennen: Die Einwanderung von Europäern wurde oft durch den Staat unterstützt oder sogar gefördert, und ganz allgemein konnte der Mischprozeß als eine kontinuierliche «Aufhellung» der Bevölkerung betrachtet werden, da weißes «Blut» angeblich stärker als anderes war.<sup>5</sup>

Beim Versuch, eine eigene nationale Identität zu definieren, griff man auf die historischen Wurzeln der Nation zurück (bzw. konnte dies nicht umgehen): Der Indianer wurde zum Hauptsymbol der nationalen Identität in Ländern wie Mexiko und Peru, wenngleich dieses Symbol exotisch und romantisch war, während die

---

<sup>5</sup> Bezüglich Literatur zum Thema «Rasse und Nation» siehe Graham (1990), Wright (1990), Skidmore (1974), Stepan (1991), Wade (1991, 1993a).

Realität die einer ununterbrochenen Diskriminierung und Ausbeutung war (Knight 1990, Brading 1988). Die Schwarzen hingegen wurden weniger als Symbol herangezogen.

In Kolumbien, wo laut aktuellen Schätzungen eine halbe Million «Indianer» lebt, stehen die indigenen Völker weit mehr als die Schwarzen im Brennpunkt der Aufmerksamkeit des Staates und der Intellektuellen. Die 1890 verabschiedeten Gesetze bremsen die liberale Bewegung etwas, schufen *resguardos* oder Reservate und legalisierten gleichzeitig Eingeborenenräte. Dies geschah in der ausdrücklichen Absicht, die indigenen Amerikaner zu «regieren» und zu «zivilisieren». Viele spätere Gesetze unterliefen die Grundbesitzrechte der Eingeborenen weiter (García 1978). In den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts wirkte das radikale Gedankengut eines José Mariátegui und Víctor Raúl Haya de la Torre in Peru und das Werk von Moises Sáenz und Manuel Gamio in Mexiko auf einen Kreis von Intellektuellen, die 1942 den *Instituto Indígena de Colombia* als inoffizielle Institution gründeten. In diesen Anfängen wurde der zukünftige Bereich der kolombianischen Anthropologie (und Ethnogeographie) abgesteckt. Zukunftsweisende Autoren konzentrierten sich in ihrer überwiegenden Mehrheit auf indigenistische Themen. Diese Einseitigkeit setzte sich in den während der sechziger und siebziger Jahre gegründeten Instituten für Anthropologie fort, die oft unter der direkten Schirmherrschaft dieser Forscher standen, die wiederum den Schwerpunkt ihrer Lehrpläne auf das Studium der eingeborenen Amerikaner legten (Friedemann 1984, Pineda Camacho 1984).

Der Staat war auch mit dem «indianischen Problem» befaßt, und obwohl er einen beträchtlichen Teil der Kontrolle an die katholische Kirche übertrug, gründete er 1941 den *Instituto Etnológico Nacional*, der 1961 in den gegenwärtigen *Instituto Colombiano de Antropología* umgewandelt wurde. 1960 schuf der Staat die *División de Asuntos Indígenas*, die praktisch ein Monopol auf alle Entwicklungsinitiativen, die indigene Menschen betrafen, erlangte.

Im Gegensatz dazu lag es kaum im Interesse der Vertreter der politischen und intellektuellen Klassen, das afrikanische oder schwarze Erbe in der Landeskultur zu romantisieren oder glorifizieren.<sup>6</sup> Sehr wenige Wissenschaftler beschäftigen sich mit

---

<sup>6</sup> Meine Argumentation steht im Widerspruch zu Stutzman (1981), der zu verstehen gibt, daß sich die Schwarzen in der Pazifikregion Ecuadors von der Nationalkultur abkoppeln. Sie steht auch in gewissem Gegensatz zu Whittens (1985: 42) Aussage, daß die Schwarzen dieser Region von den nicht-schwarzen Mitbürgern als «Nicht-Staatsangehörige» betrachtet werden. In Kolumbien werden die Schwarzen, besonders jene der Pazifikregion, vielleicht von einigen Planungsstellen und akademischen Zirkeln im Gegensatz zur «nationalen Gesellschaft» gesehen, aber gerade die Möglichkeit, sie als Staatsangehörige in anderem Kontext «zu integrieren», verschleiert die Art der gegen sie gerichteten Diskriminierung.

den von Schwarzen geprägten Kulturen der Vergangenheit oder Gegenwart, wobei der Schwerpunkt ihrer Arbeit auf der Institution der Sklaverei und weniger bei den Schwarzen selbst lag (z. B. Colmenares 1979; Jaramillo Uribe 1968: 7-84). Der Staat gründete keine Institute, an denen Schwarze studieren konnten. Erst 1986 unterstützte er die Finanzierung eines Kongresses über Afroamerikaner (Cifuentes 1986). Friedemann (1984) schätzt, daß zwischen 1936 und 1978 271 Personen professionelle Anthropologen wurden, von denen sich nur fünf in ihrer Arbeit mit Schwarzen beschäftigten.

Insgesamt besteht somit der unterschiedliche offizielle Status schwarzer und indigener Kolumbianer seit der republikanischen Ära bis zum heutigen Tag weiter. Sowohl schwarze als auch eingeborene Indianer werden diskriminiert und als minderwertig und «anders» betrachtet. Die letzten sind jedoch in größerem Maße «anders»: Sie können Gegenstand einer — oft paternalistischen — staatlichen Gesetzgebung und des intellektuellen Interesses — zumeist auf internationaler Ebene — sein, während sie gleichzeitig als Wilde von den Kolonialisten in Grenzgebieten ermordet werden. Und die Organisationen der indigenen Bevölkerungsgruppen selbst fordern zwar Bürgerrechte, beanspruchen aber gleichzeitig das Recht, eine eigene Identität und Kultur aufrecht zu erhalten. Die Schwarzen hingegen werden eher als Bürger betrachtet. Sie stehen am Rande der Gesellschaft, ihre Randexistenz kann aber unterschiedlich interpretiert werden. Sie werden wohl als minderwertig betrachtet, aber nicht als Träger einer besonderen Kultur oder Angehörige einer eigenen Ethnie. Sie werden gleichzeitig (als Bürger, welche die Landeskultur teilen, Katholiken sind und spanisch sprechen) «eingegliedert» und (als Schwarze mit einer minderwertigen Form der Landeskultur) «ausgeschlossen». Die Schwarzen selbst identifizieren sich stark als Bürger, und wenn sie sich dem Ausschluß aus der Gesellschaft widersetzen, so fordern sie (bzw. forderten sie bis vor kurzem) nicht die Erhaltung einer spezifischen Kultur.

## **5 Schwarze und indigene Völker in der kolumbianischen Verfassungsreform**

Die bisher beschriebene Situation änderte sich in den letzten Jahren dramatisch. Die Schwarzen rückten verstärkt in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses, sie wurden Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung und intellektuellen Auseinandersetzung, und Schwarzenorganisationen, die oft Forderungen nach kultureller Autonomie und auf das Recht auf Verschiedenheit laut werden ließen, erlebten einen Aufschwung. Ich vertrete die Meinung, daß die Identität der Schwarzen in diesem Prozeß analog zu jener der indigenen Bevölkerungsgruppen entwickelt wurde.



Die Organisation der Schwarzen im Kolumbien des 20. Jahrhunderts geht auf die sechziger Jahre zurück, als unter dem Einfluß der schwarzen Protestbewegung in den USA und der Karibik sowie der Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika und in der aufgeheizten Stimmung der radikalen Protestwelle in Kolumbien eine Reihe von oft nicht sehr langlebigen Vereinigungen von Afroamerikanern gebildet wurde. Sie wurden hauptsächlich in den Städten von einer wachsenden Anzahl schwarzer Studenten und Universitätsabsolventen organisiert.

In ihrem Diskurs über die Identität der Schwarzen neigten diese Gruppen dazu, sich an anderen — insbesondere nordamerikanischen — Erfahrungen und Definitionen der Schwarzenidentität zu orientieren, um ihre eigene Auffassung von Identität auszudrücken. Malcolm X und Martin Luther King — ebenso wie Léopold Senghor — waren und sind noch immer Heldenfiguren. Das Problem dabei bestand darin, daß das Bild des schwarzen Nationalismus, das einige dieser Bezüge heraufbeschwor, oder zumindest die ziemlich klare, in den USA gängige Definition von «schwarz» im kolumbianischen Kontext weitestgehend unpassend war. In Kolumbien war — und ist bis zum heutigen Tage — den Nicht-Schwarzen die Vorstellung eines schwarzen Separatismus ziemlich fremd und — was noch wichtiger ist — der großen Mehrheit der Schwarzen selbst, die sich als kolumbianische Staatsbürger betrachten. Versuche, die Schwarzen mittels dieses sehr radikalen Diskurses zu mobilisieren, waren daher wenig erfolgreich.

Aus dieser Schwierigkeit entwickelte sich bei den Schwarzen eine mehr an den lateinamerikanischen Gegebenheiten orientierte Identität. Diese Linie kommt insbesondere im *cimarronismo* zum Ausdruck, der von der Organisation *Cimarrón* vertreten wird. Sie geht auf eine Studiengruppe zurück, deren ursprünglicher Name, Soweto, vom südafrikanischen Kampf der Schwarzen gegen die Apartheid inspiriert war. Diese wurde 1976 von Studenten aus der Pazifikregion gebildet, die in Pereira, einer Provinzhauptstadt im Landesinneren, lebten. Die Organisation *Cimarrón* selbst wurde 1982 gegründet und bestand aus Studiengruppen, die sich aus Personen zusammensetzten, die sich als Schwarze identifizierten und die sich allmählich unter der Schirmherrschaft der Landeszentrale in Pereira über das ganze Land ausbreiteten. Die Organisation verfügt seit jeher nur über geringe finanzielle Mittel und produziert nur photokopierte Rundschreiben und Nachrichtenblätter. Trotzdem hatte sie einen allgemeinen Einfluß auf das Bewußtsein der Schwarzen in Kolumbien. Dies ist teilweise ihrer dezentralisierten Struktur zu verdanken, durch die sich Studiengruppen im ganzen Land bilden und dann der Organisation anschließen konnten, und teilweise der gleichzeitigen Entwicklung eines kleinen Kreises schwarzer Intellektueller. In diesem Sinne vertritt die Organisation *Cimarrón* eine Ideologie, die sich über die

Grenzen ihrer derzeitigen aktiven Mitgliedschaft erstreckt: Sie war und ist Teil des Entwicklungsumfelds einer Generation gebildeter Schwarzer.

Der *cimarronismo* basiert auf dem Symbol des *cimarrón*, des entflohenen Sklaven, und dem *palenque*, dem befestigten Dorf, das von *cimarrones* errichtet und verteidigt wurde.<sup>7</sup> *Cimarrones* beschwören eher Bilder von schwarzen Einzelpersonen oder Gemeinschaften als von Nationen, wobei sie die Idee eines kriegerischen Widerstands gegen die Unterjochung symbolisieren. Die Existenz von Palenque de San Basilio auf kolumbianischem Boden, einem außergewöhnlichen Dorf, das früher ein *palenque* war, dessen Einwohner sich stolz an diese Geschichte ihrer Auflehnung erinnern und die einzige noch erhaltene spanisch-basierte Kreolsprache sprechen (Friedemann / Patiño 1983; Schwegler 1991 und 1996),<sup>8</sup> ist als mächtiges Sinnbild für die Schwarzenidentität zu werten.

Der *cimarronismo* entwirft ein Bild der Schwarzen, das auf einer Gemeinschaft des Leidens und Widerstands beruht: die koloniale Vergangenheit der Sklaverei und der Widerstand gegen diese Sklaverei, die republikanische Vergangenheit und die Gegenwart mit einer anhaltenden Diskriminierung und Vernachlässigung, in der die Schwarzen «unsichtbar» gemacht werden. Ein Bindeglied wird zwischen Schwarzsein und Geschichte hergestellt: Jeder, der schwarz ist, ererbt in irgendeiner Form das Joch der Diskriminierung oder leidet in der Gegenwart darunter. Sogar jene, in deren Adern nur etwas schwarzes «Blut» fließt, sind betroffen. Dies kommt entweder in ihrer Weigerung zum Ausdruck, sich dazu zu bekennen, oder in der Weigerung anderer Menschen, den Wert des von den Schwarzen für das Land geleisteten Beitrags anzuerkennen. Der *cimarronismo* spricht daher eine breite Gemeinschaft von Leidenden an und ruft sie auf, so wie ihre Vorfahren Widerstand zu leisten. Es muß jedoch festgestellt werden, daß nur eine kleine Minderheit von gebildeten Schwarzen in den Städten diesem Aufruf folgt.

Ein Einbruch dieses Paradigmas erfolgte durch die Verfassungsreform von 1991, der die Beratungen der konstituierenden Nationalversammlung von 1990-1991 vorausgegangen waren. Diese politischen Reformen spiegelten direkt den «Friedensprozeß» der Regierung, der eine Demobilisierung der Guerilla-Kräfte herbeiführen wollte. Gleichzeitig fanden ethnische und multikulturelle Themen in der Politik Eingang. Diese wurden hauptsächlich von den indigenen Organisationen vorgebracht, die über zwei Delegierte in der konstituierenden Nationalversammlung verfügten und

<sup>7</sup> Hinsichtlich der Ideologie des *cimarronismo*, die auf diesen Symbolen aufbaut, siehe Mosquera (1985) — obwohl ein Großteil des Textes sich auch mit den Bewegungen der nordamerikanischen Schwarzen beschäftigt. Mehr Informationen über *cimarrones* finden sich zum Beispiel bei Price (1979) und Friedemann / Patiño Rosselli (1983).

<sup>8</sup> Vgl. auch den Aufsatz von Klaus Zimmermann über die Sprachensituation (in diesem Band).

eine gewisse Unterstützung durch andere nicht-eingeborene Abgeordnete genossen (Groß 1993). In dem Zusammenhang wurden aber auch Angelegenheiten der Schwarzen behandelt.

Den Hintergrund dafür bildeten die Ereignisse in der Region an der Pazifikküste des Landes. Diese Region, die von den Spaniern mittels der Sklaven für den Goldabbau genutzt wurde, wird hauptsächlich von den schwarzen Nachkommen dieser Sklaven bevölkert. Hier gab es nie viele weiße Siedlungen, und die Schwarzen sowie eine kleine Bevölkerungsgruppe von Indianern stellen über 95 % der Gesamtbevölkerung dar. Es handelt sich um eine sehr arme, abseits gelegene Region mit wenig Infrastruktur und einer hohen Sterblichkeits- und Analphabetismusrate (Wade 1993a). Seit kurzem zeigt der Staat Interesse an der Gestaltung der geopolitischen Zukunft im Pazifischen Becken. Zufahrtsstraßen in die Region werden gebaut, und die Einwanderung von Weißen oder Mestizen — von denen es schon immer eine kleine Anzahl gab — nimmt deutlich zu. Die Gewinnung von Rohstoffen, besonders von Holz und Gold, wird vorangetrieben.<sup>9</sup>

Dies führte verstärkt zu Spannungen zwischen den schwarzen und indigenen Gemeinden in der Region. Seit der Sklavenbefreiung drängten die Schwarzen die eingeborene Bevölkerung immer weiter in das Quellgebiet der unzähligen Flüsse des Gebiets zurück: Die Beziehungen waren nicht offen feindlich, aber auch nicht spannungsfrei. Jede Gruppe wahrt ziemlich klar definierte ethnische Grenzen, und die Verbindung zwischen ihnen bestehen in gelegentlichen Mischehen, Beziehungen des Warenaustauschs und *compadrazgo* (Taufpatenschaft). Die Schwarzen sind durch den Goldabbau und die Holzgewinnung stärker an die lokale Wirtschaft und Bürokratie gebunden. Oft fungieren sie als Wegbereiter für den Zugang indigener Gruppen zu diesen Bereichen. Die indigene Bevölkerung verpachtet Land an sie, verkauft ihnen Landwirtschaftsprodukte und praktiziert an ihnen diverse Heilverfahren (Whitten 1986; Córdoba 1983).

Mit der Intensivierung der Ausbeutung natürlicher Ressourcen drangen die in die Wirtschaft eingebundenen Schwarzen auf bisher weitgehend von den Marktkräften isoliertes Land vor, um Holz oder Gold zu gewinnen. Dies führte zu ethnischen Konflikten mit lokalen indigenen Gruppen. In einigen Gegenden wurden Häuser und Kanus verbrannt. Gleichzeitig betrieben die indigenen Organisationen, die sich seit den sechziger Jahren erfolgreich mobilisiert hatten und internationale Finanzmittel genossen, *lobbying* für eine größere Anzahl von *resguardos* für die eingeborene Bevölkerung (Gros 1991). In der Pazifikregion wurden die Grenzen für einige Reservate gezogen. Da die Landbesetzungen der Schwarzen offiziell anerkannt worden waren und für einen Großteil dieser Grundstücke auch keine Rechtsansprüche

<sup>9</sup> Vgl. hierzu den Aufsatz von Thomas Fischer über Indianervölker in Kolumbien (in diesem Band).

bestehen, umschlossen einige neue *resguardos* schwarze Siedlungen, mit deren Auflösung gedroht wurde: Auch dies erhöhte die ethnischen Spannungen.

Die Kirche ermutigte indessen die Bildung sowohl schwarzer als auch indigener Bauernorganisationen in diesem Raum. Sie initiierte einen Prozeß der Zusammenarbeit zur Lösung der entstehenden Probleme. So zum Beispiel trafen die indigene Organisation für den Bezirk Chocó, OREWA (*Organización Regional de Emberás y Waunanas del Chocó*) und die schwarze Bauernorganisation, ACIA (*Asociación Campesina del Río Atrato*) — beides von der Kirche geförderte Initiativen — 1989 anlässlich der «ersten Sitzung für Einheit und Verteidigung der indigenen und schwarzen Gemeinden» zusammen. Bei der zweiten Sitzung 1990 wurde die gemeinsame Organisation ACADESAN (*Asociación Campesina del Río San Juan*) geschaffen, eine als interethnisch deklarierte Vereinigung, die für die Anerkennung des *Gran Territorio Waunan-Negro del Bajo San Juan* eintrat. Die Allianz war keinesfalls völlig harmonisch (Arocha 1992: 48). Der Versuch, eine interethnische Allianz zu schaffen, stellte einen neuen Vorstoß dar, lief aber bis zu einem gewissen Grad der Geschichte der Region zuwider.

Diese indigene-schwarze Allianz erlangte anlässlich der Wahlen zur Konstituierenden Nationalversammlung große Bedeutung: Ein indigener Delegierter, Francisco Rojas Birry, ein Emberá aus dem Verwaltungsbezirk Chocó, kandidierte als Vertreter der schwarzen und indigenen Bevölkerung in der Pazifikregion. Viele Schwarze sollen für ihn gestimmt haben (Arocha 1992). Es kandidierte auch eine Reihe von Schwarzen, die besonders die schwarze Identität und die Pazifikregion zum Bestandteil ihres Wahlprogramms machten. Viele standen traditionell der Liberalen Partei nahe. Ein Kandidat, Carlos Rosero, ein Anthropologiestudent aus der Pazifikregion, vertrat die Koordinationsstelle der schwarzen Gemeinschaften, eine vor kurzem gegründete Organisation, ein weiterer Kandidat, Juan de Dios Mosquera, damals Präsident der Organisation *Cimarrón*, war auf der Kandidatenliste der Allianz weiter unten gereiht, auf der Vertreter der *Unión Patriótica*, dem gesetzmäßigen politischen Flügel der FARC und der Guerilla-Bewegung «Kolumbianische revolutionäre bewaffnete Kräfte» aufschienen.<sup>10</sup> Keiner der Delegierten wurde bei dieser Wahl gewählt. Die Gründe hierfür waren unter anderem die unzureichende Finanzierung sowie die Zersplitterung des Stimmenanteils der Wähler, die für eine schwarze Plattform stimmen hätten können. Diese Faktoren waren wiederum darauf zurückzuführen, daß im allgemeinen die Problematik der Schwarzen nur in geringem Maß zu einem politischen Thema erhoben wurde. Die Wahl von Francisco Rojas Birry war somit das entscheidende Ereignis für die schwarze Lobby.

---

<sup>10</sup> Zur Guerilla vgl. den Aufsatz von Sabine Kurtenbach über Guerillabewegungen in Kolumbien (in diesem Band).

Die indigene-schwarze Allianz erwies sich bei Debatten über die Rechte ethnischer Gruppen in der Nationalversammlung als ziemlich zerbrechlich (Arocha 1992; Wade 1993b, 1995). Arocha berichtete, daß die Verfassungsgebende Versammlung «von einer asymmetrischen und ausschließlichen Vision beherrscht wurde, derzufolge eine eigenständige historisch-kulturelle Identität von den Indianern erreicht werden kann» (Arocha 1992: 45). Diese Allianz war jedoch nicht die einzige Stimme, die für die schwarzen Menschen sprach. Andere Interessensgruppen hatten sich gebildet: Unter den verschiedenen entstehenden Gruppen war die sogenannte Koordinationsstelle für schwarze Gemeinden (*Coordinadora de Comunidades Negras*) wichtig, die später als Organisation schwarzer Gemeinden bekannt wurde. Viele ihrer Aktivisten verfügten über einen *cimarrón*-Hintergrund. Auch Intellektuelle, wie Jaime Arocha und Nina de Friedemann, wirkten in der Nationalversammlung mit.

Letztendlich gelang es, den «Übergangsartikel 55» in die neue Verfassung aufzunehmen. Dieser Artikel verlangte die Ausarbeitung eines Gesetzes durch einen von der Regierung bestellten Sonderausschuß. Es sollte «unter Berücksichtigung der traditionellen Produktionsverfahren und im Rahmen der in diesem Gesetz festzulegenden Gebiete die kollektiven Eigentumsansprüche der schwarzen Gemeinschaften anerkennen, die *tierras baldías* [öffentliches oder staatliches Land] in den ländlichen Regionen in den Flußgebieten des Pazifischen Beckens besetzen». Der Kongreß war verpflichtet, das Gesetz bis zum 5. Juli 1993 zu verabschieden.

Schließlich wurde am 27. August 1993 das «Gesetz 70» vom Präsidenten César Gaviria (1990-1994) unterzeichnet. Dieses erkennt schwarze Gemeinden (*comunidades negras*) als ethnische Gruppen (wenn auch nur in einem Satz) an, definiert bestimmte kulturelle Rechte für sie, konzentriert sich in weiterer Folge aber auf die Vergabe von Grundeigentum an die schwarzen Gemeinden entlang der angegebenen Flüsse des als «Pazifischen Beckens» definierten Gebietes. Das Gesetz stellt einen schwierigen Balanceakt zwischen regionaler Spezifität und nationaler Gültigkeit dar: In bestimmter Hinsicht gilt es für alle schwarzen Gemeinden des Landes (ohne zu definieren, wie diese als solche erkennbar sind), die Pazifikzone steht jedoch im Mittelpunkt der konkreten Maßnahmen für schwarze Gemeinden.

Das Gesetz verleiht erstens den schwarzen Gemeinden in der Pazifikregion Grundbesitzrechte, entzieht den Gemeinden aber die Kontrolle über die natürlichen Ressourcen, den Untergrund, Nationalparkgebiete, Zonen von militärischer Bedeutung und städtische Gebiete; es schreibt den ökologisch vertretbaren Einsatz von Ressourcen durch die Gemeinden vor (obgleich die Verwendung der Ressourcen durch «andere» in diesem Zusammenhang nicht direkt erwähnt wird). Zweitens umfaßt es Artikel zur Verbesserung der Bildung, Berufsausbildung, des Zugangs zu Krediten und der materiellen Grundlagen für die schwarzen Gemeinden im ganzen Land. Die

Beteiligung der schwarzen Gemeinden in diesen Bereichen wird durch die Vertreter der Schwarzen im Nationalen Planungsrat, den regionalen Planungsstellen und einem Beratungsausschuß gewährleistet, der zur Feststellung der Durchführung des Gesetzes geschaffen werden soll. Die Regierung wird auch eine Abteilung für die Angelegenheiten schwarzer Gemeinschaften einrichten. Die Diskriminierung schwarzer Gemeinden wird gesetzwidrig, und bei Bildungsmaßnahmen muß ihre spezifische Kultur berücksichtigt werden. Schließlich legt das Gesetz einen eigenen Wahlkreis fest, um die Wahl zweier Vertreter der schwarzen Gemeinden in den Kongreß zu ermöglichen.

Das «Gesetz 70» beinhaltet indirekt eine Darstellung schwarzer Kultur und Identität, die im klaren Widerspruch zu jener steht, wie sie in der Ideologie des *cimarronismo* zum Ausdruck kommt und die andererseits mit der Darstellung der indigenen Identität Parallelen aufweist. Das gezeichnete Bild gilt nur für die Pazifikregion, da der Begriff «schwarze Gemeinde» ausschließlich für diese Region definiert wird. Die schwarze Kultur verfügt dieser Version zufolge über eine Reihe von Merkmalen (Artikel 2): a) die schwarze Gemeinde (der Pazifikregion), die als «Gruppierung von Familien afrokolumbianischer Abstammung, die ihre eigene Kultur besitzen, eine gemeinsame Geschichte teilen und über ihre eigenen Traditionen und Bräuche verfügen» definiert wird, die «das Bewußtsein einer Identität offenlegen und wahren, das sie von anderen ethnischen Gruppen unterscheidet»; b) kollektiv besidelttes Land, das als «ererbte und historische Siedlung» definiert wird; c) traditionelle Produktionsverfahren oder besondere Tätigkeiten, die «gewohnheitsmäßig» eingesetzt werden; und d) die Pazifikregion selbst. Den Schwarzen wird auch offiziell der Status von Eindringlingen zugeschrieben, die *tierras baldías* besetzen.

Dies spiegelt in vielerlei Hinsicht ein Bild der indianischen Völker in Kolumbien wider: die etablierte indigene Gemeinde, kollektiver Landbesitz, überlieferte Produktionsverfahren. Das Schwergewicht liegt hierbei auf der historischen Verwurzelung. Die schwarzen Gemeinden werden offiziell mit dem Schutz der Umwelt beauftragt, so wie die eingeborenen Amerikaner als Hüter des Landes betrachtet werden, die dies auch für sich in Anspruch nehmen. Ebenso wie bei der Politisierung der Indianerfrage stehen auch hier die Landrechte im Mittelpunkt. Entscheidende Unterschiede sind die Miteinbeziehung einer Schwerpunktregion und die Institutionalisierung der Schwarzen als Eindringlinge, im Gegensatz zu den *indigenas*, die immer «ursprüngliche» Landrechte besaßen und die über die gleichen Rechte verfügten, gleichgültig in welchem Landesgebiet sie sich befinden.

Daß die schwarze Identität in dieser offiziellen Version «amerindoähnliche» Qualitäten annahm, ist nicht überraschend, zieht man die Rolle in Betracht, die indigenen Organisationen, die Kirche und der Staat selbst bei der Schaffung dieses

Gesetzes spielten — obwohl auch den schwarzen Organisationen eine bedeutende Funktion bei der Ausarbeitung des Gesetzesentwurfs zukam. Die Kirche war an den Kontakt mit indigenen Organisationen gewöhnt und neigte dazu, bei den Schwarzen die gleichen Maßstäbe anzusetzen. Indigene Abgeordnete zur Verfassungsgebenden Versammlung und all jene, die schwarze Belange unterstützten, tendierten dazu, Organisationsmodelle zu verwenden, mit denen sie vertraut waren. Der Staat — insbesondere die Regierung — wurde mit einem Übergangsartikel konfrontiert, der bereits ein den Strukturen der Indianer ähnliches Bild der schwarzen Gesellschaft zeichnete, und war deshalb geneigt, die Beziehung zu den schwarzen Gemeinden mit Hilfe bekannter Modelle aufzunehmen. Den schwarzen Gemeinden wurde jedoch niemals Gleichheit mit den indigenen Gemeinschaften zugestanden: Wie erwähnt, blieben wesentliche Unterschiede bestehen. Die Regierung war daran interessiert, den Schwarzen, die in einem für gewaltige infrastrukturelle Entwicklungsmaßnahmen ausersehenen Gebiet lebten, Zugeständnisse zu machen: Das war ein taktischer Schritt, um das Image eines demokratischen und umweltbewußten Staates zu schaffen. Sie wollte es jedoch vermeiden, eine unklar definierte Gruppe, die vielleicht 10 oder 20 % der Bevölkerung umfaßt, mit konkreten materiellen Rechten auszustatten.

Die Bilder von der schwarzen Identität, wie sie der *cimarronismo* einerseits und das «Gesetz 70» andererseits zeichnen, sind natürlich unvollständig und durch ein politisches Programm motiviert. Die schwarze Geschichte, sogar jene der *palenques*, ist nicht einfach eine Geschichte des kontinuierlichen Widerstands, so wie die schwarze Gesellschaft nicht nur aus «ererbten und historischen» Siedlungen besteht, die traditionelle Produktionsverfahren in ländlichen Flußgebieten der Pazifikregion betreiben. Die Großstadt Cartagena z. B. ist wesentlich von negroider Bevölkerung bestimmt. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß der *cimarronismo* den schwarzen Menschen eine ausdrückliche Wahl der Identität ermöglicht, während ihnen das «Gesetz 70» eine Definition auferlegt (die zumindest teilweise von Vertretern der schwarzen Gemeinden mitgestaltet wurde, wobei allerdings nicht alle aus der Pazifikregion stammen), das die Tendenz aufweist, viele Schwarze auszuschließen, zum Beispiel die Schwarzen in den Küstenregionen des Atlantiks und dem Cauca-Tal, sowie jene, die in den Städten des Landesinneren oder in den urbanen Zentren der Pazifikregion selbst leben. Viele schwarze Aktivisten sind sich des Problems bewußt und wollen aus jenen Bestimmungen des *Gesetzes 70* Nutzen ziehen, die für alle schwarzen Gemeinden in Kolumbien gelten. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß der mit diesem Gesetz verbundene politische Prozeß dazu führte, daß die schwarzen Gemeinden der Pazifikregion nunmehr das Image der Identität der Schwarzen in Kolumbien in der Öffentlichkeit schlechthin verkörpern.

## 6 Schlußfolgerung

Die Geschichte der indigenen und schwarzen Identität in Lateinamerika entwickelte sich unterschiedlich. Die Institutionalisierung der jeweiligen Identität und ihr Standort innerhalb der Strukturen des «Andersseins» stattete sie mit unterschiedlichen Qualitäten aus. Das erklärt, weshalb die Schwarzen bis vor kurzem «unsichtbar» waren, während die indigenen Völker Gegenstand paternalistischer staatlicher Aufmerksamkeit und fremdenfeindlichen Rassismus<sup>1</sup> waren. Die jüngste Mobilisierung der Schwarzen (oder genauer gesagt der Schwarzen in einer Region) stellt einen wichtigen Schritt dafür dar, die schwarze Identität zu einem öffentlichen Thema zu machen. Die Schwarzenproblematik in ein verstümmeltes indigenes Modell zu pressen, das die Unterstützung der Kirche sowie internationale Anerkennung genießt und zufällig den staatlichen Gepflogenheiten im Umgang mit ethnischen Minoritäten entspricht, hat auch Auswirkungen auf die Form, welche die schwarze Identität in der Öffentlichkeit annehmen wird. Es darf keineswegs vergessen werden, daß das Bild der Identität der Schwarzen, wie es im «Gesetz 70» entworfen wird, nur einen Teil der Realität der schwarzen Gesellschaft und Kultur in Kolumbien widergibt.

Unterdessen nimmt der Organisationsgrad der Schwarzen in Kolumbien zu, besonders in der pazifischen Küstenregion. Seit einigen Jahren formieren sich viele Gruppen, die von der Kirche und nationalen Vereinigungen, wie *Cimarrón* oder der *Organisation schwarzer Gemeinschaften*, gesponsert und beraten werden. Das ursprüngliche Ziel bestand darin, den «Übergangsartikel» bekannt zu machen und für die Verhandlungen *lobbying* zu betreiben, die zum «Gesetz 70» führten. Nach der Ratifizierung des Gesetzes ging der Kampf weiter, um die tatsächliche Durchführung der Grundstücksvergabe zu gewährleisten und die Eindämmung des ökologisch überaus schädlichen Bergbaus und der Abholzung zu erreichen (Barnes 1993; Escobar 1994). Die Auswirkungen der letzten zwei Jahre auf die kleinen ländlichen Gemeinden in den Regionen der Pazifikküste rücken erst jetzt in den Brennpunkt des Interesses. Es steht außer Zweifel, daß gebildetere und mit einem politischen Bewußtsein ausgestattete Schwarze in der Region sich mit enormem Engagement dem politischen Prozeß widmen. Wie aber die Mehrheit der lokalen Bevölkerung — Bauern, Bergarbeiter, Holzfäller usw. — und die schwarze Gesellschaftsbewegung ihren Platz in einer multikulturellen Nation wahrnehmen, bedarf der weiteren Erforschung des gerade begonnenen Prozesses.



## 7 Literaturverzeichnis

- Arocha, Jaima (1992): «Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991», in: *América Negra* 3, S. 39-54.
- Barnes, Jon (1993): «Driving Roads Through Land Rights: the Colombian Plan Pacífico», in: *Ecologist* 23/4, S. 135-140.
- Brading, David (1988): «Manuel Gamio and Official *Indigenismo*», in: *Bulletin of Latin American Research* 7/1, S. 75-90.
- Castellanos, Jorge / Castellanos, Isabel (1990): *Cultura afrocubana*, Bd. 2: *El negro en Cuba, 1845-1959*, Miami: Ediciones Universal.
- Cifuentes, Alexander (Hrsg.) (1986): *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura; Instituto Colombiano de Antropología.
- Colmenares, Germán (1979): *Historia económica y social de Colombia*, Bd. 2: *Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*, Bogotá: La Carreta Ineditos Ltda.
- Córdoba, Juan Tulio (1983): *Etnicidad y estructura social en el Chocó*, Medellín: Lealón.
- Escobar, Arturo (1994): «Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia», vorgelegt bei der Guggenheim Foundation Conference on Dissent and Direct Action in the Late Twentieth Century, Otavalo, Ecuador, 15.-19. Juni 1994, Typoskript.
- Friedemann, Nina de (1984): «Estudios de negros en la antropología colombiana», in: Arocha, Jaime / Friedemann, Nina de (Hrsg.): *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá: Etno, S. 507-553.
- Friedemann, Nina de / Patiño Rosselli, Carlos (1983): *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- García, Antonio (1978): «Legislación indígena y la política del estado», in: *Indigenismo*, Bogotá: Fundación Friedrich Neumann.
- Graham, Richard (Hrsg.) (1990): *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin (Texas): University of Texas Press.
- Gros, Christian (1991): *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, Bogotá: CEREC.
- Gros, Christian (1993): «Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia», in: *Análisis Político* 19, S. 8-24.
- Jaramillo Uribe, Jaime (1968): *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bd. 1: *La sociedad neogranadina*, Bogotá: Universidad Nacional.

- Knight, Alan (1990): «Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940», in: Graham, Richard (Hrsg.): *The Idea of Race in Latin America*, Austin (Texas): University of Texas Press, S. 71-113.
- Martínez-Alier, Verena (1974): *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mörner, Magnus (1967): *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston: Little Brown.
- Mosquera, Juan de Dios (1985): *Las comunidades negras de Colombia*, Medellín: Editorial Lealon.
- Pagden, Anthony (1982): *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez Ayala, J. M. (1951): *Antonio Caballero y Góngora, virrey y arzobispo de Santa Fe, 1723-1796*, Bogotá: Imprenta Municipal.
- Pineda Camacho, Roberto (1984): «La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano, 1850-1950», in: Arocha, Jaime / Friedemann, Nina de (Hrsg.): *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá: Etno, S. 97-251.
- Price, Richard (Hrsg.) (1979): *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Garden City (New York): Anchor Books.
- Schwegler, Armin (1991): «Zur Problematik der afroportugiesischen Kontaktsprache in Amerika: Neues aus El Palenque de San Basilio», in: *Lusorama* 15, S. 54-79.
- Schwegler, Armin (1996): «*Chi ma "kongo"*: lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia), Frankfurt am Main: Vervuert.
- Seed, Patricia (1982): «Social Dimension of Race: Mexico City, 1753», in: *Hispanic American Historical Review* 62/4, S. 569-606.
- Skidmore, Nancy Leys (1991): *'The Hour of Eugenics': Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca (New York): Cornell University Press.
- Stutzman, Ronald (1981): «*El mestizaje*: an All-Inclusive Ideology of Exclusion», in: Whitten, Norman E. (Hrsg.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press, S. 45-94.
- Wade, Peter (1991): «The Language of Race, Place and Nation in Colombia», in: *América Negra* 2, S. 41-66.
- Wade, Peter (1993a): *Blackness and Race Mixture: the Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore (MD): John Hopkins University Press.
- Wade, Peter (1993b): «El movimiento negro en Colombia», in: *América Negra* 5, S. 173-192.
- Wade, Peter (1995): «The Cultural Politics of Blackness in Colombia», in: *American Ethnologist* 22/2, S. 342-458.

- Whitten, Norman (1985): *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman (<sup>2</sup>1986): *Black Froniersmen: a South American Case*, Prospect Heights (Illinois): Waveland Press [<sup>1</sup>1974].
- Wright, Winthrop (1990): *Café con leche: Race, Class and National Image in Venezuela*, Austin: University of Texas Press.